Maurice Godelier

Antropología y biología

Hacia una nueva cooperación



Cuadernos ANAGRAMA

Maurice Godelier

Antropología y biología

Hacia una nueva cooperación



EDITORIAL ANAGRAMA



Fuente:
Anthropologie et biologie: vers une coopération nouvelle
Revue Internationale des Sciences Sociales, XXVI, 1974, 4.

Traducción:
Jesús Contreras

Maqueta de la colección:
Argente y Mumbrú

Calle de la Cruz, 44
Barcelona - 17

ISBN 84 - 339 - 0720 - 4
Depósito Legal: B. 19655 - 1976

Printed in Spain

Gráficas Diamante, Zamora, 83 - Barcelona - 5

El problema de la «reproducción» de los sistemas sociales

En este artículo, querríamos mostrar que se ha creado una situación epistemológica nueva en el seno de la antropología social que ofrece, entre otras consecuencias, la posibilidad de una cooperación renovada y más profunda entre las ciencias sociales y la biología.

Esta situación epistemológica está caracterizada, en efecto, por dos aspectos complementarios: por una parte un problema teórico que aparece cada vez más en un primer plano de la investigación; por otra parte, este problema es abordado en un contexto metodológico nuevo. El problema es el del análisis de las condiciones de reproducción (y de no-reproducción) de los sistemas sociales, teniendo en cuenta las limitaciones impuestas por sus estructuras internas y su medio ecológico.

El contexto metodológico se ha creado a partir de tentativas recientes realizadas para superar las dificultades o incluso los callejones sin salida acumulados por el funcionalismo tradicional o por el estructuralismo cuando trata-

ban de explicar la aparición y la desaparición de las estructuras sociales en el seno de la historia específica e irreversible de las sociedades reales.

Entre estas tentativas, consideramos como las más importantes para nuestro propósito las de la escuela llamada de ecología cultural que se ha desarrollado desde hace diez años, principalmente en los Estados Unidos de América, y la que se considera una aproximación marxista renovada y que se ha desarrollado principalmente en Europa.

Estas dos corrientes han adquirido cierta importancia no sólo por sus innovaciones metodológicas, sino también porque ambas prestan una atención especial a los roles de la economía en la lógica de la adaptación de las sociedades a su medio natural y en la lógica de su evolución.

Para poder medir la originalidad de estos esfuerzos recientes, es necesario retroceder hasta el fracaso del evolucionismo sociológico del siglo XIX y los éxitos parciales obtenidos dentro del cuadro de los enfoques funcionalistas y estructuralistas.

El contexto epistemológico

El problema de la reproducción de los sistemas sociales es fundamental, pero no constituye una novedad. Ya en el siglo XIX fue uno de

los temas más importantes del pensamiento científico y preocupó a hombres como Spencer, Morgan, Maine y Tylor. Esta preocupación era tanto más fácilmente reconocida por cuanto en esa época toda ciencia nueva tomaba la forma de una «historia» de las razas, de las lenguas, de la familia, de las ideas morales y religiosas, etc. Pero este problema ha ido siendo progresivamente subestimado y marginado por los funcionalistas primero, y por los estructuralistas después ante las contradicciones y las pseudodemostraciones acumuladas por el método mismo empleado por los evolucionistas para reconstruir la «historia» de las instituciones humanas y de las sociedades.

Este método —que en gran medida persiste en los neoevolucionistas americanos contemporáneos como Service, Sahlins, etc. y que invalida parcialmente sus resultados— consistía en construir un esquema «lógico» de la evolución de las sociedades a partir de conclusiones obtenidas de la evolución de la naturaleza y especialmente de la evolución de los seres vivientes. Estas conclusiones se resumían en algunos principios: tendencia al incremento de la complejidad interna de los organismos y diferenciación de órganos especializados para integrar esta complejidad, etc. A continuación, estos principios eran transportados del ámbito de la biología a los dominios de la antropología, de la sociología y de la historia, en cuyo seno servían para definir *a priori* y de un modo abstracto la tendencia general, la dirección y las prin-

cipales etapas de la evolución social del hombre.

La tarea consistía, entonces, en seleccionar, entre los materiales ofrecidos por los antropólogos y sin poner en discusión la significación de esos materiales, unas sociedades particulares para ilustrar lo mejor posible las características sociológicas de un estadio por el cual la humanidad tenía que haber pasado, lógicamente, para llegar a las grandes sociedades estatales civilizadas a partir de las pequeñas sociedades segmentarias y poco diferenciadas de cazadores-recolectores del paleolítico.

Debe tenerse en cuenta que el mismo hecho de situar las instituciones o las sociedades reales en tal o cual casilla metamorfoseaba automáticamente estos datos en representación «típica» de la organización de la sociedad humana en tal o cual estadio necesario de su desarrollo. Mediante este procedimiento, un material «descriptivo» llegaba a ser falsamente explicativo al convertirse en «ilustrativo». De esta manera desaparecía automáticamente la evolución real y concreta de las sociedades seleccionadas, su historia, y al mismo tiempo, puesto que estas sociedades servían para ilustrar un estadio que históricamente no habían franqueado, adquirían en igual medida un futuro imaginario en el preciso momento que desaparecía su pasado real.

Estos resultados negativos han provocado las reacciones críticas y la constitución de los enfoques funcionalista, estructuralista y, en cierta

medida, marxista. Resumimos brevemente las posiciones teóricas de cada una de estas corrientes en lo que refiere al método de análisis de los hechos sociales y la interpretación de la historia de las sociedades.

Digamos, en primer lugar, que las tres corrientes coinciden en dos principios metodológicos que se han convertido en requisitos imprescindibles de cualquier estudio científico de los hechos sociales.

El primer principio estipula que no deben analizarse las relaciones sociales una a una, separadamente, sino abarcándolas en sus relaciones recíprocas y considerándolas como totalidades que forman un «sistema». El segundo estipula que es necesario analizar un sistema en su lógica interna antes de analizar su génesis y evolución. En cierta medida ambos principios oponen el pensamiento científico moderno tanto al evolucionismo como al historicismo y al difusionismo del siglo XIX en la medida en que, a pesar de sus concepciones opuestas sobre la evolución de las sociedades, dichas doctrinas se contentaban a menudo con un análisis superficial de las instituciones sociales y dedicaban la parte esencial de sus esfuerzos a describir de nuevo su historia dentro de las etapas anteriores de una evolución puramente conjetural de la humanidad.

Pero, más allá de este acuerdo sobre estos dos principios, estructuralismo y marxismo se oponen al funcionalismo respecto a lo que debe entenderse por «estructura social». Para Rad-

cliffe Brown, o Nadel, una estructura sería el orden, la disposición de las relaciones visibles de los hombres entre sí, disposición que nace de la complementariedad recíproca de estas relaciones visibles. Para Lévi-Strauss, las estructuras forman igualmente parte de la realidad. Sin embargo para él, como para Marx, no son unas realidades directamente visibles, unas realidades de superficie, sino unos niveles de la realidad que existen más allá de las relaciones visibles de los hombres entre sí y cuyo funcionamiento constituye la lógica profunda de un sistema social, el orden subyacente a partir del cual debe explicarse el orden aparente. Por otra parte, tanto para Lévi-Strauss como para Marx, existen, entre estructuras diferentes pertenecientes a un mismo sistema, relaciones de compatibilidad, cuyo diseño es necesario buscar. Pero esta compatibilidad no debe ser entendida como el diseño de mecanismos de selección necesarios para el éxito de un proceso biológico de adaptación al medio físico.

Sin embargo, el análisis estructural, aunque no niega la historia, no puede alcanzarla puesto que, desde el comienzo, ha separado el análisis de la «forma» de las relaciones sociales del análisis de sus «funciones». No es que sus funciones se ignoren, sino que jamás son estudiadas como tales. En este sentido, puede decirse que Lévi-Strauss, al contrario que los funcionalistas, nunca estudia las sociedades reales y tampoco intenta explicar su diversidad y

su complejidad interna. Lévi-Strauss toma una parte del conjunto de los materiales etnográficos concretos de los sistemas formales, las relaciones de parentesco por ejemplo, y estudia a continuación estos sistemas en su lógica interna comparándolos con otras formas semejantes y opuestas para descubrir si todas ellas pertenecen por su misma diferencia a un mismo grupo de transformaciones. Debido al hecho de que las formas de las relaciones sociales están separadas de sus funciones, el problema de la articulación real de los niveles estructurales en una sociedad determinada no puede realmente plantearse y, en este prolongamiento, la historia real de las sociedades concretas queda ausente.

A partir de este breve resumen de las dificultades específicas encontradas por el evolucionismo, el funcionalismo y el marxismo, vemos que, en nuestros días, es necesario construir un método que evite la reducción de las realidades sociales e históricas observadas a abstracciones cada vez más sutiles, que, por el contrario, represente en el pensamiento sus estructuras internas y permita descubrir sus leyes de reproducción y de no-reproducción, de cambio o de desaparición. Llegados a este punto quisiéramos mostrar en qué direcciones se han emprendido las investigaciones de la escuela de ecología cultural, que se designa a sí misma como un neofuncionalismo y un neoevolucionismo y las de algunos antropólogos que se proclaman marxistas.

Nos ocuparemos de las primeras a través del problema que han intentado analizar, el de la adaptación de las sociedades a su medio, problema que plantea de un modo más general el de la «racionalidad económica».

El problema de la adaptación de las sociedades a su medio físico y la noción de la racionalidad económica

Desde hace unos quince años, la antropología se ha ido orientando cada vez más hacia un estudio detallado de las diversas formas sociales de adaptación a unos ecosistemas específicos. Fijándose en trabajos más antiguos de Leslie White y, sobre todo, de Julian Steward, numerosos antropólogos subrayaron la necesidad y la urgencia de estudiar con atención las bases materiales de las sociedades y de reinterpretar todas las culturas humanas considerándolas como procesos específicos de adaptación a medios físicos determinados.

En el plano metodológico, reafirmaron que cada sociedad debía ser analizada como una totalidad, pero considerada ella misma como un subsistema en el seno de una totalidad más amplia, un ecosistema particular en el seno del cual la población humana, las poblaciones animal y vegetal coexisten en un sistema de interrelaciones biológicas y energéticas. Para analizar las condiciones de funcionamiento y de re-

producción de estos ecosistemas, y reconstituir las estructuras de los flujos de energía, los mecanismos de autorregulación, de feed-back, etc., recurrieron a la teoría de los sistemas y a la teoría de la comunicación. El funcionalismo tradicional fue renovado en su orientación, en sus métodos y en sus posibilidades teóricas. En efecto, se podía empezar a replantear, con mayor seguridad, el problema de la comparación de los sistemas sociales, problema que los funcionalistas tradicionales se negaban a abordar o lo hacían con dificultad. Y, además de esta comparación, se podía intentar construir un nuevo esquema de la evolución de las sociedades, esquema multilineal esta vez, a diferencia de la mayor parte de los esquemas evolucionistas del siglo XIX.

Se obtuvieron rápidamente algunos descubrimientos positivos algunos de cuyos aspectos resumiremos brevemente. Se descubrió, por ejemplo, que los miembros adultos de las bandas de cazadores-recolectores bosquimanas del desierto de Kalahari precisaban, más o menos, cuatro horas de trabajo cotidiano para recoger o producir todos los recursos necesarios para satisfacer todas las necesidades socialmente reconocidas por el conjunto de los miembros de las bandas (incluyendo un gran número de ancianos y de niños que no participaban en el proceso de producción). Ante estos hechos, la imagen de los cazadores primitivos viviendo al borde de la penuria y sin disponer de tiempo libre para inventar cultura, para progresar ha-

cia la civilización, iba a derrumbarse rápidamente. Marshall Sahlins, invirtiendo las ideas antiguas, llegó incluso a proclamar que estas sociedades de cazadores-recolectores eran las únicas verdaderas «sociedades de abundancia», puesto que todas las necesidades sociales estaban satisfechas y los medios de satisfacerlas no eran escasos. Volveremos sobre esta conclusión extrema que necesita ser matizada e incluso criticada.

Analizaremos con más detenimiento los resultados de los trabajos de Richard Lee y su equipo a propósito de los bosquimanos Kung. Comprobaron que estas poblaciones, que viven en un ecosistema especializado semiárido con constreñimientos muy estrictos, no explotaban todos los recursos alimenticios que estaban disponibles. Al realizar un inventario de las taxonomías vegetales y animales establecidas por los bosquimanos, se descubrió que habían identificado y nombrado doscientas especies vegetales, de las que consideraban ochenta como comestibles. Entre todos estos recursos, uno constituye un *stock* alimenticio prácticamente inagotable: el fruto del *mango*. Este fruto proporciona una alimentación farinácea de sabor mediocre pero, prácticamente, siempre disponible.

Prosiguiendo el análisis de las actividades productoras y de los hábitos alimenticios de los bosquimanos, se puso de manifiesto que éstos eran muy selectivos en sus hábitos alimenticios. Los bosquimanos cazan o recogen especies se-

leccionadas según cuatro criterios de importancia decreciente. Primeramente el sabor, a continuación el valor nutritivo reconocido, después la abundancia y, finalmente, la facilidad para obtenerlas. A partir de esta escala de preferencias y de otras vicisitudes tales como la inexistencia de procedimientos de almacenamiento, se ha podido comprender la estrategia, cuyo principio puede ser formulado de la manera siguiente: en todo momento, los miembros de un campamento prefieren recolectar y cazar los alimentos deseados que están a la distancia más corta del punto de agua donde han establecido su campamento. A partir de este principio se plantean dos situaciones extremas. Una, considerada como la mejor por los bosquimanos, cuando el punto de agua y los alimentos deseables están muy próximos; la otra, considerada como la peor, cuando el punto de agua y los alimentos están a una gran distancia (más de un día de marcha entre ida y vuelta). A partir de ahí, la movilidad de los campamentos y la utilización del medio ambiente han podido explorarse de una forma nueva. Generalmente, los bosquimanos permanecen en el mismo lugar mientras no necesitan más de un día de marcha para ir a cazar y recolectar y para transportar el agua que precisan para franquear la distancia de ida y vuelta entre el campamento y las zonas de los recursos.

Pero este principio general se modifica según las estaciones, en la medida en que se al-

ternan estaciones secas y estaciones lluviosas. Por consiguiente, se puede comprender que su vida esté sometida a un ritmo en función del ciclo anual, que provoca la sucesión de tres tipos de situaciones: a) noviembre-abril: los puntos de agua son numerosos y los alimentos abundantes, la distancia agua-alimentos es mínima; b) mayo-julio: se entra en la estación seca, los alimentos continúan siendo abundantes pero la vida se concentra alrededor de ocho puntos de agua permanentes; c) agosto-octubre: los recursos son cada vez más escasos alrededor de los ocho puntos de agua permanentes y la distancia entre el agua y los alimentos es máxima.

Una primera enseñanza deducible del ejemplo de los bosquimanos es que el hombre primitivo no vive, de un modo continuo, en los límites de las posibilidades de su sistema, al borde del hambre o de la catástrofe. Los bosquimanos subexplotan las posibilidades alimenticias de su medio. Lo mismo ocurre con los pigmeos mbuti. Estos últimos no pescan los abundantes peces que se encuentran en sus ríos. No cazan los chimpancés ni los pájaros. Escasas veces matan los búfalos salvajes, cuya carne no les gusta. Asimismo, dejan sin explotar un gran número de nichos ecológicos que pertenecen a su medio. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que, para los bosquimanos, o para los aborígenes australianos y otras poblaciones primitivas que viven en un medio semidesértico, existe un apremio imperativo, el de

procurarse agua con regularidad. Mientras que el alimento animal y vegetal abunda, a menudo por encima de sus necesidades, el agua escasea, puesto que no hay ningún medio para buscar el agua profunda, abrir pozos y alcanzar la capa freática o construir presas y conservar el agua de superficie. Por ello, es difícil hablar, tal como hace Marshall Sahlins, de «sociedades de abundancia», dado que la imposibilidad tecnológica de transformar el apremio del agua impone el nomadismo de punto de agua en punto de agua, limita la dimensión de los grupos sociales que se reúnen alrededor de estos puntos de agua y determina asimismo otros múltiples aspectos de la vida social. Comprobamos una vez más, que el aspecto estratégico de la relación hombre-medio es al mismo tiempo el del nivel de las técnicas y el de la estructura de la organización social de la producción.

El ejemplo de los bosquimanos nos permite deducir otra conclusión de gran importancia teórica, puesto que nos revela la existencia de múltiples formas de «racionalidad económica». Se comprueba, en efecto, que los bosquimanos no sólo tienen una representación matizada de los recursos explotables en el seno de su medio, sino que practican una estrategia para explotarlos, adaptada a las vicisitudes de ese medio, de su tecnología y de su organización social, y que tiende a satisfacer la jerarquía de sus preferencias con el menor costo de trabajo.

Estos hechos constituyen una refutación de la tesis de Karl Polanyi y de George Dalton

para quienes las estrategias de maximización u optimización sólo tienen sentido y son posibles en el seno de una sociedad mercantil capitalista. En su opinión, sólo este sistema económico —en el seno del cual todos los factores de producción, la tierra, el trabajo, las materias primas, tienen un precio— ofrece la posibilidad de una utilización óptima de los recursos, basada en el cálculo y la comparación de los costes de todas las alternativas de producción.

No se trata de negar que, en numerosas sociedades, la tierra y el trabajo no son escasos y que, por esta razón, el uso de los recursos es distinto del que se practica dentro de un sistema capitalista, e incluso puede ser considerado como irracional a los ojos de un economista de este sistema. Lo que demuestra el ejemplo de los bosquimanos y otros que analizaremos a continuación es que cada sistema económico y social determina un modo específico de explotación de los recursos naturales (y del trabajo humano) y, consecuentemente, determina normas específicas del «buen» y del «mal» uso de estos recursos, es decir, una forma específica y original de «racionalidad económica» intencional. Por racionalidad «intencional», entendemos un sistema de reglas sociales conscientemente elaboradas y aplicadas para satisfacer mejor un conjunto de objetivos que traducen un cierto modo de producción y de organización social. Bastaría mencionar los tratados de los agrónomos romanos, Catón, Varrón, Posidonio, Columela, o de los

agrónomos ingleses de la Edad Media (sin hablar de los tratados «económicos» hindúes o chinos) para comprobar que los problemas de la «mejor gestión» de un dominio, basado en el trabajo de esclavos o de campesinos «sometidos a la gleba», fueron en diversas épocas de la historia objeto de vivas discusiones y de una elaboración consciente.

Los modos contrapuestos como los tramperos blancos y los indios montañeses naskapi, de la península del Labrador, que organizan su trabajo y explotan los recursos de su medio ambiente de animales de piel valiosa, nos permitirán poner de manifiesto la relación existente entre dos modelos de racionalidad económica y social. El contexto ecológico es el mismo, las técnicas son las mismas, la finalidad de la caza es la misma y está orientada hacia la «producción» de mercancías para un mercado de bienes de lujo como las peleterías. ¿En dónde está la diferencia?

Los tramperos blancos, cuando están casados, no llevan a su familia a los territorios de caza durante la larga estación de invierno. La familia se queda en el campamento, cerca de la factoría comercial, donde puede proveerse de harina, tocino, etc., y donde se encuentra, asimismo, la escuela para los niños. El trampero, pues, parte solo y dedica todo su tiempo a la caza de pieles, a excepción del tiempo necesario dedicado a cazar para alimentarse.

A los indios, por el contrario, les repugna dejar su familia en el campamento. Así pues,

llevan consigo a las mujeres y a los niños. Por esta razón, están obligados a hacer un mínimo de dos viajes para transportar al territorio de caza, al comienzo del invierno, una determinada cantidad de víveres para la familia. A medida que avanza la estación, están obligados a dedicar una parte importante de su tiempo a cazar para asegurar la subsistencia de su familia. En total, no pueden, ni mucho menos, dedicar a la caza comercial tanto tiempo como los tramperos blancos. Estos últimos, por consiguiente, pueden permitirse la colocación de líneas de trampas mucho más largas, y explotar un territorio mucho más vasto del que pueden explotar los indios. En contrapartida, a causa de la extensión de sus líneas de trampas, están obligados a dedicar mucho trabajo para vigilar y evitar que las pieles de los animales capturados sean dañadas por animales de rapiña.

Si analizamos detenidamente este ejemplo, sabemos que en los dos casos el medio y las técnicas de caza son las mismas; sin embargo, nos encontramos con dos modos diferentes de explotación de los recursos. El trampero blanco pertenece enteramente a una economía monetaria y está animado por el deseo de maximizar sus beneficios materiales. Tenderá a comportarse como un animal de rapiña que explota al máximo los recursos naturales. El indio, por el contrario, tendrá tendencia a abusar menos de estos recursos, no necesariamente porque quiera asegurar su reproducción, si-

no porque sitúa en primer plano el mantenimiento de ciertas relaciones sociales, de un determinado modo de vida. Pero, ¿este resultado es producto, únicamente, de una selección de valores abstractos? Al mantener una vida de familia en los territorios de caza, no sólo está reproduciendo un modo de existencia tradicional que cada vez está más profundamente perturbado. De hecho se está sometiendo a la necesidad de mantener unas relaciones sociales que le aseguran protección, reciprocidad, cooperación y continuidad cultural, a pesar de las enormes transformaciones provocadas por el desarrollo de una economía de mercado.

Así pues, a través de estas diferencias en la utilización de los recursos, diferencias de eficacia o de racionalidad —como dirían los economistas— se oponen, en efecto, a estructuras sociales diferentes. Tanto el trampero blanco como el trampero indio reproducen su propia sociedad en su actividad económica y en su tratamiento del medio ambiente. El primero pertenece a un sistema económico orientado enteramente hacia el beneficio monetario, en el que las solidaridades familiares tradicionales han desaparecido sustituidas por el individuo aislado por la sociedad, en la sociedad misma, y que, al no tener otra elección, acepta esto como natural. El segundo pertenece todavía a una sociedad donde la finalidad última es reproducirse como tal y no acumular bienes y provechos materiales, y en cuyo seno las relaciones de parentesco y las alianzas constituyen

el marco general de la existencia del individuo y su protección, tanto contra los rigores de la naturaleza como contra las destrucciones y presiones causadas por los blancos.

Las normas del comportamiento del cazador bosquimano, del trampero blanco o del trampero indio, como las del romano propietario de esclavos, son, pues, «racionales» en el sentido de que están «adaptadas» a las vicisitudes específicas y diferentes que son, ante todo, las de sus relaciones económicas y sociales. Así pues, ¿qué debemos entender por adaptación? Esta noción designa ante todo la lógica interna de la explotación de los recursos y las condiciones de reproducción de este modo de explotación. Pero, a partir de ahora, podemos ver que la existencia de condiciones estrictas para la reproducción de los sistemas explica otros tantos fenómenos de inadaptación. Daremos un ejemplo, el de los yakutes, tribus altaicas que, en la Edad Media, fueron expulsadas por los mongoles hacia la zona siberiana subártica. Estas poblaciones eran, originariamente, pastores nómadas criadores de caballos. El caballo, para ellos, no sólo era un recurso económico, sino un bien de prestigio, el símbolo de un modo de vida. Durante mucho tiempo, se esforzaron en mantener la cría del caballo en un contexto ecológico que era extremadamente difícil. Era necesario, durante la corta estación de verano, segar y almacenar el forraje, mantener en vida los caballos durante el largo invierno. Los yakutes llegaron a intentar alimentar-

los con carne y restos de pescado. En esta obstinación por mantener, a todo precio, un modo de vida inadaptado a las posibilidades del medio ambiente, es necesario ver el efecto de la tradición, el peso de un pasado de valores y de hábitos de organización social. El fracaso ha impuesto a estos pueblos la imitación del modo de vida de los criadores de renos que les rodeaban. Sólo así han podido sobrevivir hasta nuestros días.

Ofreceremos otro ejemplo que ilustra la riqueza de los resultados ya obtenidos mediante un enfoque «ecológico» en antropología: el estudio reciente de las sociedades pastoriles nómadas del África occidental y oriental. Durante mucho tiempo, a partir de Herskovits, los antropólogos han afirmado que los pastores africanos sufren un verdadero «complejo de ganado» que expresaría, ante todo, una elección «cultural», unos valores «diferentes a los de los europeos», más que unos constreñimientos ecológico-económicos específicos. En efecto, todo un conjunto de prácticas parecía, y sigue pareciendo a menudo a los europeos, como profundamente irracional. En África, se diría que el ganado es antes una riqueza acumulada para adquirir un estatus social, un prestigio, que un modo de asegurar la subsistencia de sus poseedores o su enriquecimiento. Aunque a menudo sea intercambiado como una mercancía y procure un provecho monetario, sigue siendo más frecuente intercambiarlo de un modo no co-

mercial para sellar una alianza matrimonial y los derechos sobre una descendencia.

Por otra parte, este ganado es acumulado en vastos rebaños, cuya carne es consumida en excepcionales ocasiones ceremoniales. Los animales no son utilizados como bestias de carga y ofrecen una escasa producción lechera. La razón de todos estos aspectos negativos en la utilización del ganado iría precedida de que, para el ganadero africano, el ganado es un ser asociado a los rituales que acompañan su propio nacimiento, su matrimonio, su muerte, que simboliza el status de su linaje, y al cual está ligado fundamentalmente por un vínculo emocional y místico.

Poco a poco, después de los trabajos de Gulliver, Deshler, Dyson-Hudson, Jacobs, etc., estos «rasgos culturales» reciben otra interpretación. No se tardó en comprender la precipitación con que se había manifestado que el ganado era solamente un bien de prestigio, y se mostraron e inventariaron las múltiples ocasiones en que era intercambiado sin ceremonia a cambio de los productos artesanales de pueblos sedentarios. Se comprobó igualmente que había razones muy prácticas para que la matanza del ganado y su consumo adquirieran un aspecto ceremonial y excepcional. Debido a la falta de técnicas de conservación de la carne, es imposible para una sola unidad de producción doméstica consumir y conservar la cantidad de carne que representa una cabeza de ganado. Este hecho impone el reparto con las otras uni-

dades que componen el grupo. Pero este reparto, por otra parte, refuerza las redes de obligaciones recíprocas que existen entre los individuos y los grupos. En este contexto técnico, económico y social, la muerte del ganado y su consumo deben revestir forzosamente un carácter ceremonial y un alto valor simbólico, nacidos de sus funciones sociales.

Por otra parte, el hecho de que las matanzas de ganado sean excepcionales para cada unidad de producción no significa que el grupo entero no consuma carne con regularidad. Otro hecho «irracional» ante nuestros ojos europeos ha encontrado otra explicación: se trata de la existencia en África de rebaños a menudo inmensos, cuyo tamaño conlleva a largo plazo la liquidación de los pastos y la degradación de la vegetación y del suelo. Este hecho se explicaba por el apego emocional de los propietarios hacia animales ya viejos que no se resignaban a sacrificar, o como la manifestación de un orgullo de propietario satisfecho de exhibir rebaños inmensos. Se descubrió, después de haber analizado de manera detallada las condiciones del medio ambiente en el seno del cual viven los dodot de Uganda, que la pérdida de ganado por escasez de agua debía estimarse, regularmente, de un 10 a un 15 por ciento del rebaño por año, que la mortalidad afectaba sobre todo a los animales jóvenes garantizadores de la reproducción, que debido a la calidad de los pastos estos animales jóvenes necesitaban de seis a siete años para adquirir su talla adulta y pro-

ducir, a fin de cuentas, veinte veces menos leche que un animal lechero europeo. En estas condiciones, resultaba mucho menos sorprendente que los pastores africanos hubieran concedido siempre un alto valor al número de sus cabezas de ganado, y podía entenderse mejor la estrategia compleja y parsimoniosa de la utilización de la carne, de la leche, hasta de la sangre, de su ganado que practican estos pastores. Lejos de ser una práctica ciega e inconsecuente, el gran número de cabezas de ganado responde a una necesidad de reproducción del rebaño. El poseedor de sesenta vacas tiene muchas posibilidades de hacer frente a las sequías excepcionales, a las epizootias, etc., y, por tanto, de reproducir sus condiciones materiales, es decir, también, sociales y políticas de existencia, que otro que, en principio, sólo posea un rebaño de seis vacas.

Aquí, una vez más, descubrimos el carácter contradictorio de los procesos de adaptación. Por una parte, el gran tamaño de los rebaños es una respuesta inteligente a los condicionamientos y contradicciones que los pastores deben afrontar; pero, por otra parte, esta respuesta inteligente incluye, igualmente, el riesgo de destruir las condiciones de reproducción del sistema. Cada cuidador de ganado, al multiplicar sus propios animales, provoca la expansión del rebaño de la sociedad global más allá de las posibilidades de reproducción equilibrada de los recursos en hierba de los pastos. La expansión misma del sistema, su éxito de adapta-